

Laval théologique et philosophique



Pierre Teilhard de Chardin et Henri de Lubac. Pour une nouvelle synthèse théologique à l'âge scientifique

Marc Pelchat

Volume 45, numéro 2, juin 1989

Statut et droits du foetus

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400459ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400459ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pelchat, M. (1989). Pierre Teilhard de Chardin et Henri de Lubac. Pour une nouvelle synthèse théologique à l'âge scientifique. *Laval théologique et philosophique*, 45(2), 255-273. <https://doi.org/10.7202/400459ar>

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN ET HENRI DE LUBAC

Pour une nouvelle synthèse théologique à l'âge scientifique

Marc PELCHAT

RÉSUMÉ. — De fortes affinités spirituelles et intellectuelles unissent Pierre Teilhard de Chardin et Henri de Lubac. Elles permettent d'établir des correspondances entre leurs œuvres respectives. L'un et l'autre ont été obsédés par une recherche : la voie par laquelle le christianisme peut rencontrer la modernité. Une meilleure connaissance de leur projet fondamental ajoute aux arguments en faveur d'une théologie qui soit davantage une herméneutique qu'une dogmatique, c'est-à-dire un acte de réinterprétation du christianisme de telle sorte qu'il soit recevable par l'intelligence croyante d'aujourd'hui.

IL EXISTE entre les œuvres à première vue si différentes de Henri de Lubac et de Pierre Teilhard de Chardin une similitude d'approche qui n'est pas fortuite. De Lubac a reconnu implicitement cette proximité par l'intérêt qu'il a manifesté envers l'œuvre de son aîné. L'un et l'autre ont été obsédés par une recherche : la voie par laquelle le christianisme peut rencontrer le monde moderne. Il est apparu intéressant de montrer davantage la complémentarité de ces deux œuvres, à partir du regard posé par de Lubac sur l'œuvre de Teilhard. Leur intuition commune a été de restituer à la théologie chrétienne son sens de la plénitude, son caractère synthétique de la réalité totale. Une meilleure connaissance de leur projet fondamental ajoute aux arguments en faveur d'une théologie qui soit davantage une herméneutique qu'une dogmatique, c'est-à-dire un acte de réinterprétation du christianisme de telle sorte qu'il soit recevable par l'intelligence croyante d'aujourd'hui.

Dans un premier temps, nous verrons sur quel terrain se rencontre la pensée des deux savants, le théologien et le paléontologiste, et ce qui sert de tremplin à leur projet de renouveau théologique : la fidélité au passé (*l'enseigné*) et l'ouverture sur le présent (*le trouvé*). Dans un second temps, nous décrirons comment ce projet a pris la forme

d'une réhabilitation de la visée apologétique en théologie. En troisième lieu, c'est le renouvellement de la christologie, au cœur d'une théologie de l'incarnation, qui retiendra l'attention. Nous examinerons ensuite l'accent mis sur l'Église du Christ comme force de personnalisation et d'universalisation dans le monde. Enfin, nous nous arrêterons au projet de fond des deux auteurs : celui d'élaborer une théologie du Tout unissant pensée et action.

I. LA RENCONTRE DE DEUX PENSÉES : FIDÉLITÉ AU PASSÉ ET OUVERTURE SUR LE PRÉSENT

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) est de quinze ans l'aîné de son confrère jésuite Henri de Lubac (1896–). Les deux hommes se connurent en 1922, année où Teilhard, après la soutenance de sa thèse, devient professeur-adjoint de géologie à l'Institut catholique de Paris. Ils étaient l'un et l'autre liés au Père Auguste Valensin (1879–1953), par qui de Lubac était très au fait de ce qui concernait la personne et la pensée de Teilhard¹. Ami et conseiller de ce dernier, avec qui il avait parcouru les cycles de la formation jésuitique, Valensin entretenait une importante correspondance (1919–1950) avec Teilhard. Celui-ci était au courant des échanges entre de Lubac et Valensin, qui consultait son confrère théologien sur les essais philosophico-théologiques du géologue et paléontologiste. Des contacts personnels s'établirent bientôt entre Teilhard de Chardin et de Lubac, dont témoigne une correspondance échelonnée de 1930 à 1949. Pendant quelques années (surtout de 1930 à 1939 et de 1946 à 1949), leur collaboration fut même très étroite, Teilhard ayant « trouvé, chez son jeune confrère, à la fois une compréhension sympathique et une franchise fraternelle dans la formulation des remarques critiques »². Ce qui unissait Teilhard et de Lubac était la poursuite d'un effort de synthèse afin de réconcilier la philosophie et la théologie, d'unifier la science et la foi, de saisir les convergences entre le néo-humanisme moderne et le christianisme, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel de la théologie classique.

L'œuvre particulière de chacun des deux jésuites peut sembler divergente, et il ne fait aucun doute que l'objet comme la méthode diffèrent considérablement. Le projet de l'un et de l'autre apparaît toutefois complémentaire. « Nos pensées et nos tendances, à vous et à moi, convergent sûrement beaucoup », écrivait en 1934 Teilhard au Père de Lubac³. Capable de critiquer franchement certains essais ou telles formulations

1. Élève et disciple de Maurice Blondel, Auguste VALENSIN consacra sa carrière de jésuite à l'enseignement de la philosophie. Son œuvre littéraire, assez réduite, ne rend pas compte de son intense activité intellectuelle. Teilhard lui soumettait ses essais pour obtenir son avis et on peut dire de Valensin qu'il exerça une profonde influence intellectuelle sur son condisciple, avec qui il partageait le projet d'un renouveau de la pensée chrétienne. Parmi ses œuvres, signalons : *À travers la métaphysique*, Paris, Beauchesne, 1925 ; *À la suite de Pascal*, Paris, Pigeonnier, 1926 ; *Traduction avec notes du Sonnenklarer Bericht de Fichte (Essence de la théorie de la Science)*, Paris, Beauchesne, 1926 ; *Balthazar*, Paris, Aubier, 1934 (1954 augmentée) ; *Maurice Blondel*, Paris, Gabalda, 1934 ; *La Joie dans la Foi. Méditations*, Paris, Aubier, 1954 ; *Le Christianisme de Dante*, Paris, Aubier, 1954 ; *Correspondance : Maurice Blondel-Auguste Valensin*, 2 vol., Paris, Aubier, 1957 ; *Textes et documents inédits présentés par Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1961.

2. Gérard-Henry BAUDRY, *Dictionnaire des correspondants de Teilhard de Chardin*, Lille, Chez l'Auteur, 1974, p. 8.

3. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Lettre au Père de Lubac », n. 76, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier 1919–1955*, Paris, Aubier, 1974² augmentée, p. 294.

ambiguës de son confrère, de Lubac ne s'effarouchait pas de ce que Teilhard lui-même reconnaissait comme « des approximations et des maladresses dans la recherche »⁴. Il ne se laissait pas rebuter par les formules teilhardiennes mais cherchait plutôt à saisir le projet fondamental qui animait cet esprit de feu et qui rejoignait par une voie originale les préoccupations de toute une génération de « nouveaux théologiens ». Après la mort de Teilhard, dans les ouvrages écrits par de Lubac pour la défense du projet teilhardien en face de ses détracteurs, on aperçoit en filigrane la préoccupation constante qui a l'animé lui-même dans sa recherche.

Invité par ses supérieurs, vers la fin de 1961, en tant que théologien professionnel, à poser librement un jugement sur la partie théologique de l'œuvre teilhardienne, le Père de Lubac écrit en quelques mois *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* (Paris, Aubier, 1962). Il y opère un travail de discernement parmi les éléments positifs et les points faibles d'une pensée religieuse en évolution. Selon l'expression de René d'Ouinice, ce livre « instaure la révision d'un procès » et cela même soulève immédiatement une controverse dont l'effet sera fructueux, en suscitant une cascade de publications sur Teilhard⁵. De Lubac lui-même, forcé à préciser son évaluation jugée trop complaisante par ses critiques, publiera bientôt *La prière du père Teilhard de Chardin. Note sur l'apologétique teilhardienne* (Paris, Fayard, 1964, revue et augmentée en 1968). Il le fait suivre aussitôt de *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondance commentée* (Paris, Beauchesne, 1965), incluant deux courtes études : *Envergure et limites de l'œuvre teilhardienne* et « *Descente* » et « *Montée* » dans l'œuvre du Père Teilhard de Chardin. Viennent ensuite *Teilhard missionnaire et apologiste* (Toulouse, Prière et vie, 1966) et *L'éternel féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin, suivi de Teilhard et notre temps* (Paris, Aubier, 1968, édition augmentée en 1983). Un *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs* (Paris, Fayard, 1977) vient clore une série déjà longue, sans compter les pages que lui consacre encore de Lubac en

4. *Ibid.*, pp. 266-267.

5. René D'OUINCE, *Un prophète en procès : Teilhard de Chardin*, Vol. 1, Paris, Aubier, 1970, 213-227 ; G.H. BAUDRY, *op. cit.*, p. 89 ; M. SALES, « Préface », Henri DE LUBAC, *Teilhard posthume*, Paris, Fayard, 1977, p. 2. L'*Osservatore Romano* du 1^{er} juillet 1962 publia un *Monitum* donné par le Saint-Office le 30 juin et l'accompagna d'un commentaire officieux non signé, « L'œuvre du P. Teilhard de Chardin. Monitum du Saint-Office », repris en français dans *La Documentation catholique* 59 (1962) 950-956. Ce texte manifestait des réticences face à une réhabilitation théologique de l'œuvre teilhardienne. Aussitôt, plusieurs commentateurs inscrivirent leur désaccord avec l'avis romain. Ainsi Jean BASTAIRE, « Teilhard de Chardin vu par Henri de Lubac », *Esprit* 30 (1962), pp. 512-523 ; Jean-Marie LE BLOND, « Le sens religieux de l'œuvre du P. Teilhard de Chardin », *Études* nos 314-315 (1962), pp. 122-124 et, dans le même volume, *ID.*, « Mise en garde contre le P. Teilhard de Chardin », pp. 280-283. Mais l'avertissement romain encouragea aussi de nombreuses critiques : André COMBES, « Teilhardogénèse ? » *Ephemerides carmeliticae* 14 (1963), pp. 155-194, auquel réagit le Père de Lubac dans le numéro suivant (n° 15, 1964), pp. 190-199, suivi immédiatement de « Autour de "Teilhardogénèse" ? ». Réponse de Monseigneur Combes », *Ibid.*, pp. 200-223 ; Charles JOURNET, « Au R.P. de Lubac », *Nova et Vetera* 37 (1962), pp. 224-228, et du même auteur, « Pierre Teilhard de Chardin penseur religieux », *Ibid.*, pp. 284-313 ; L.J. LEFEVRE, « Personne humaine et teilhardisme », *La pensée catholique* 87 (1963), pp. 76-95 ; Philippe DE LA TRINITÉ, « Optique du P. de Lubac sur la pensée religieuse de Teilhard de Chardin », *Divinitas* 7 (1963), pp. 161-186. Citons enfin le bilan provisoire des ouvrages suscités par l'étude positive du projet de Teilhard et dressé par Claude D'ARMAGNAC, « Bulletin d'études teilhardiennes », *Études* 322 (1965), pp. 664-668, montrant que, sans prendre à leur compte toutes les positions de Teilhard, de nombreux théologiens ont accueilli aussi favorablement que de Lubac l'essai teilhardien d'une nouvelle synthèse chrétienne.

d'autres ouvrages, auxquels il faut ajouter l'édition annotée de correspondances⁶. Cette description suffit à illustrer que le Père de Lubac fait figure de pionnier dans les études teilhardiennes. Il fut l'un des premiers à présenter un examen sérieux et bien documenté de la pensée théologique du Père Teilhard⁷. Ainsi, il faisait franchir une étape décisive pour l'accueil d'une pensée à la fois originale et fidèle à la tradition catholique. Certains estiment que, dans son entreprise, de Lubac s'est peut-être laissé entraîner sur la voie de l'apologie, réduisant « les aspérités de la pensée teilhardienne, la rendant plus classique et traditionnelle qu'elle ne l'est en réalité »⁸. Dans l'œuvre du Père de Lubac, il est vrai que l'amitié joue un rôle important⁹. De plus, son œuvre fait une grande place à ceux dont la pensée a été méconnue ou faussement interprétée par l'histoire, tels Origène au troisième siècle, Amalaire au neuvième siècle, Pic de la Mirandole à la Renaissance, Teilhard de Chardin aujourd'hui¹⁰. Sans dissimuler les difficultés dans chaque cas, de Lubac a toujours cherché à montrer la capacité du christianisme et la nécessité pour celui-ci d'accueillir une donnée nouvelle afin de correspondre à une nouvelle étape de la pensée humaine. Or, Teilhard lui apparaît comme un croyant et un savant particulièrement conscient de la crise spirituelle du monde chrétien, et du fossé grandissant entre l'Église et la culture de l'homme contemporain. On trouve aussi chez de Lubac ce qu'il note à propos de son aîné, c'est-à-dire la même sensibilité très vive à « la vraie nature de la crise » de notre époque qui atteint l'idée même de Dieu et le sens de la destinée humaine¹¹. Chez l'un comme chez

6. Henri DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Cerf, 1968, pp. 130-141, souligne les intuitions de Teilhard anticipant Vatican II. De Lubac s'est aussi fait l'éditeur et le commentateur de textes et correspondances fort utiles pour la compréhension de la pensée teilhardienne : *Pierre Teilhard de Chardin, Lettres d'Égypte 1905-1908*, Paris, Aubier, 1963 ; en collaboration avec Bruno DE SOLAGES, *Pierre Teilhard de Chardin, Écrits du temps de la guerre 1916-1919*, Paris, Grasset, 1965 ; en collaboration avec Auguste DEMOMENT, *Pierre Teilhard de Chardin, Lettres d'Hasting et de Paris*, Paris, Aubier, 1965 ; *Pierre Teilhard de Chardin, Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier 1919-1955*, Paris, Aubier, 1974² augmentée.

7. Il faut mentionner, vers la même époque, la thèse de Montpellier publiée par G. CRESPIY, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Bruxelles-Paris, Éditions Universitaires, 1961, et l'exposé sur la philosophie et la théologie teilhardiennes par N.M. WILDIERS, *Teilhard de Chardin*, Paris, Éditions Universitaires, 1961. Mais de Lubac était le premier théologien reconnu à mettre son prestige en jeu pour apprécier positivement l'œuvre de Teilhard.

8. BAUDRY, *op. cit.*, p. 89.

9. Herbert VORGRIMMER, « Henri de Lubac », *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, H.J. SCHULTZ éd., Stuttgart-Olten, 1966, pp. 421-428, évoque avec beaucoup d'à propos le thème de l'amitié comme le signe sous lequel il place l'œuvre du Père de Lubac et sa contribution au renouvellement intellectuel et ecclésial. Cf. aussi Georges CHANTRAINE, « Le cardinal de Lubac : une œuvre ouverte », *Communio* 8 (1983), p. 94, mettant en relief comment la « sympathie » chez de Lubac inspire une « meilleure objectivité » en étant « source d'intelligence ».

10. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier, 1950, procède à l'étude de l'intelligence de l'Écriture chez Origène ; *ID.*, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*, Paris, Aubier, 1944, examine la thèse du « corpus triforme » d'Amalaire et ses destinées ; *ID.*, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier, 1974, propose une véritable réhabilitation du seigneur de la Mirandole au rang des grands penseurs chrétiens.

11. *ID.*, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, 1962, p. 29. De Lubac est sans doute le théologien contemporain qui, le premier, a instauré un dialogue positif entre la théologie et l'humanisme scientifique athée : *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1944, réédité chez le Cerf en 1983 (septième édition) ; *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945 ; *Affrontements mystiques*, Paris, Témoignage chrétien, 1950 ; *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1956, réédité chez le Cerf en 1983 ; *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, Cerf, 1968.

l'autre, cette sensibilité au phénomène de la sécularisation ne produit pas de lamentations pieuses. Elle est un tremplin pour entreprendre une œuvre de renouvellement, pour aller à la recherche d'une nouvelle synthèse de la foi chrétienne, afin de « retrouver l'esprit du christianisme » pour aujourd'hui¹². En novembre 1936, Teilhard écrivait à de Lubac :

Je sens de plus en plus la nécessité d'une souple mais étroite et fraternelle union entre ceux qui marchent dans la même direction. Gardez-moi votre sympathie, et ne craignez pas de me donner vos conseils. [...] Vous comprendrez j'imagine, dans quel esprit je vous accable de ces pensums : dans l'espoir que vous m'aidez à voir clair, et que vous y distinguerez les éléments intégrables dans la Somme commune qu'il faudrait que des techniciens (comme vous, Fessard, Montcheuil, d'Oince, etc.) arrivent à construire¹³.

Pendant plus de trente années, une « souple, mais étroite et fraternelle union » s'est poursuivie entre les deux jésuites dans des échanges « empreints de confiance et de simplicité totale »¹⁴. Cette collaboration n'a pas débouché sur la nouvelle Somme théologique souhaitée par Teilhard, mais a ouvert la voie à la recherche toujours actuelle d'une synthèse chrétienne unissant la culture scientifique et la foi. Chacun des deux penseurs a subi l'influence de l'autre, dans une mesure qu'il est difficile de préciser mais qu'une étude systématique pourrait montrer. Il est certain toutefois que leur projet parallèle, par des voies différentes, est convergent. Dans les premières pages de son ouvrage consacré à la pensée religieuse de Teilhard, de Lubac écrivait :

Nous ne pouvons nous flatter d'être compté parmi les disciples du Père Teilhard. Nous n'avons jamais entrepris, comme lui, de recherches personnelles dans le domaine des sciences positives. Notre intérêt s'est tourné presque exclusivement, avec celui de bien d'autres, vers le passé chrétien, pour en recueillir certaines richesses traditionnelles que notre époque, routinière ou fiévreuse, s'exposait à perdre. Il a porté, solitaire, son regard en avant, pour annoncer le Christ aux générations de l'âge scientifique et travailler dans le Christ à la réussite de l'aventure humaine. Si les deux tâches sont nécessaires, la seconde, qui suppose évidemment plus de dons, comporte plus de risques. Elle renouvelle plus de choses, elle laisse place à plus d'incertitudes¹⁵.

On comprend mieux alors l'approche du Père de Lubac devant l'œuvre de son aîné : chercher à montrer la caractère profondément traditionnel de son effort de renouvellement de la pensée chrétienne. Pour de Lubac, tradition et renouveau vont de pair et tradition n'est pas synonyme de conservation¹⁶. Le théologien de Lyon-Fourvière n'a cessé de dénoncer les étroitesse et les déviations qui rétrécissent la

12. *ID.*, *Le drame de l'humanisme athée*, p. 131.

13. TEILHARD DE CHARDIN, « Lettre au Père de Lubac », n. 85, *Lettres intimes...*, p. 322.

14. DE LUBAC, *La pensée religieuse...*, p. 17.

15. *Ibid.*, pp. 16-17.

16. « Être conservateur, écrit de Lubac, est souvent une manière inconsciente d'être moderne dans un sens très mesquin. Peut-être ce que nous voulons conserver n'est-il qu'une pâle image, plus ou moins fuyante, plus ou moins décolorée, pour ne pas dire déformée, de la réalité chrétienne ». H. DE LUBAC, « Esigenze attuali della nostra fede », *Ricerche e dibattiti. Conferenze di cultura cattolica 2° ciclo*, Turin-Rome, 1963, pp. 96-97.

tradition chrétienne et qui, érigées en système défensif, en font une religion close. Une caractéristique de sa pensée théologique, liée à sa familiarité avec la grande tradition de l'Église, est de montrer, après une patiente recherche, que bien des nouveautés apparentes sont traditionnelles. Telle est son attitude d'esprit en entreprenant sa réflexion sur la *théologie* de Teilhard. Et en même temps qu'il soumet à un examen rigoureux les formules teilhardiennes qui semblent moins heureuses, il cherche à en manifester le sens profond, l'inspiration et l'orientation. Ce n'est pas seulement par amitié qu'il insiste sur la foi *catholique* de Teilhard, mais parce que cette prise de conscience est capitale pour saisir son projet fondamental. Aussi de Lubac présente-t-il avec insistance le Teilhard qu'il a connu comme un authentique croyant, fidèle à la tradition et à son Église, mais aussi visionnaire et mystique¹⁷. Sa conviction est que ce dernier a « fait preuve d'une perspicacité quasi prophétique » en analysant la crise spirituelle de son temps, si l'on entend par *crise* le point critique auquel était parvenu le mouvement des idées après deux siècles de fermentation, bouleversant les modes de connaître, de penser et de croire¹⁸. Ce point critique, où la tension entre la science et la foi atteignait son paroxysme, marquait aussi une crise de l'humanisme et une crise religieuse, et posait à la théologie et à l'Église des défis que Teilhard a su reconnaître. De Lubac ne cache pas son admiration pour la valeur apologétique de cette œuvre qui est celle d'un homme de science cherchant à intégrer sa foi au Christ et sa foi au monde. En effet, dans *Panthéisme et christianisme* (1923), Teilhard avait justement écrit :

Puisque la crise religieuse actuelle naît de l'antagonisme entre le Dieu de la révélation surnaturelle d'une part et la grande figure mystérieuse de l'Univers d'autre part, la paix ne s'établira dans notre foi que si nous parvenons à comprendre que Dieu et le Cosmos ne sont pas de véritables ennemis, — qu'il n'y a pas entre eux opposition, — mais qu'une conjonction est possible entre les deux astres dont les attractions divergentes risquent de déchirer nos âmes. Pour convertir et pacifier la terre, aujourd'hui, il faut voir et faire voir aux hommes que c'est Dieu lui-même qui les attire et les atteint à travers le processus unificateur de l'Univers¹⁹.

Dans cet idéal de synthèse, de Lubac se reconnaît. Il refuse également d'opposer sa foi en l'homme et sa foi en Dieu. Il lutte contre la tendance d'une certaine théologie d'École à poser tout le domaine du surnaturel à l'extérieur du monde créé. Son projet sera de montrer qu'entre l'univers de l'homme et le royaume de Dieu, il n'y a pas de rupture mais une continuité qui n'enlève rien à l'absolue gratuité du don de Dieu fait à l'homme.

17. Au témoignage du Père de Lubac sur la fidélité de Teilhard, s'ajoute celui de René D'OUINCE, « L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin », *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Vol. 3, Paris, Aubier, 1964, pp. 331-346. À propos du mysticisme visionnaire de Teilhard : Henri de LUBAC, *Blondel et Teilhard. Correspondance commentée*, p. 125.

18. DE LUBAC, « Avertissement », Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres intimes...*, p. 10.

19. TEILHARD DE CHARDIN, « Comment je crois », *Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, tome 10, Paris, Seuil, 1969, pp. 82-83.

II. LA RÉHABILITATION DE LA VISÉE APOLOGÉTIQUE EN THÉOLOGIE

Malgré le discrédit jeté à bon droit sur une certaine science apologétique, la démarche apologétique définit essentiellement le projet de la théologie fondamentale : montrer que l'interprétation du réel par les yeux de la foi est recevable par l'intelligence humaine dans un contexte donné. Tout nous laisse entendre, dans les pages que de Lubac lui consacre, que l'apologétique teilhardienne peut offrir sinon un véritable modèle au moins une invitation à qui se préoccupe d'un dialogue avec le monde contemporain. Il estime que « la vocation du Père Teilhard fut trop particulière pour qu'on puisse l'ériger en norme »²⁰. Il croit aussi que son « œuvre ne saurait pourtant être négligée par la théologie sans dommage. [...] Sans doute n'est-il pas téméraire de penser qu'il a exercé une certaine influence, au moins indirecte et diffuse, sur quelques orientations du Concile »²¹. L'enseignement conciliaire sur le progrès du monde en lien avec l'avenir eschatologique, dans *Gaudium et spes*, présente en effet certaines analogies avec les vues du Père Teilhard sur la convergence de l'« Anthropogénèse » et de la « Christogénèse » tendant « à se consommer ensemble au jour de la Parousie »²². La pensée teilhardienne n'a pas peu contribué, selon de Lubac, à redonner à l'Église cet accent universaliste, missionnaire, ce regard qui s'étend à tous et sur tout. Il croit que l'effort de Teilhard pour réaliser une synthèse entre la foi traditionnelle et une nouvelle vision du monde n'a pas été vain parce que ce dernier a « fait confiance à la force assimilatrice de l'Église du Christ »²³. Dans cette préoccupation apologétique de Teilhard, se laisse aussi reconnaître le même souci constant du Père de Lubac dans son œuvre personnelle²⁴. Au-delà d'une réaction circonstancielle à l'athéisme militant, la visée apologétique de l'œuvre teilhardienne est aiguillonnée par le danger de repliement du christianisme dans la sphère de la conscience individuelle, sans prise sur le mouvement de l'histoire et du progrès humain. Cette démarche apologétique répond à la nécessité d'un renouveau pour que le christianisme, en tant que pensée et en tant qu'action, puisse intervenir efficacement à travers les rapides transformations de notre époque.

Son programme essentiel se détaille ainsi :

1. Renouveler la christologie au cœur de la théologie en tant que centre où tout se réunit et de qui tout l'édifice tient sa consistance. « L'essence du Christianisme, pense

20. DE LUBAC, *Teilhard missionnaire et apologiste*, p. 48.

21. *ID.*, *Athéisme et sens de l'homme*, p. 130.

22. *Ibid.*, pp. 136-137.

23. *ID.*, *Teilhard posthume*, p. 41.

24. James R. PAMBRUN, *The Presence of God : A Study into the Apologetic of Henri de Lubac*, Toronto, University of St. Michael's College, 1978, a fait une étude sur de Lubac apologiste dont il présente les points majeurs dans l'article « The Presence of God : A Note on the Apologetics of Henri de Lubac and Teilhard de Chardin », *Église et Théologie* 10 (1979) 343-368. « While reading both, we must also keep in mind the challenge during their time of a specific atheist scientific humanism. This adds a special note of urgency to the need for following apologetical remarks in both de Lubac and Teilhard. Despite this, they must not be read strictly from a reactionary perspective, but always and primarily from the point of view of a universal spiritual search for the presence of God » (p. 353).

Teilhard, consiste à se poser cette question et à y répondre : *Le Verbe incarné, Notre Seigneur Jésus-Christ* »²⁵.

2. Développer le rôle de l'Église dans le monde comme « axe central de convergence universelle et point précis de rencontre jaillissante entre l'Univers et le point Oméga »²⁶. L'institution ecclésiale, dans son historicité et dans son mystère, constitue un axe devant faire aboutir l'immense effort spirituel de toute l'humanité. Sa crédibilité humaine repose sur sa capacité d'accueillir la variété des expériences religieuses tout en se présentant comme le pivot des religions du monde.

3. Rechercher une harmonie entre matière et esprit sans supprimer la différence de l'un à l'autre. Cela signifie retrouver l'union créatrice entre les domaines du savoir : le savoir scientifique et le savoir théologique. La matière est la réalité concrète, le milieu commun où l'humanité est plongée et qui constitue autant l'objet de la physique que celui de la métaphysique. Elle comporte une face charnelle et une face spirituelle.

4. Christianiser à fond le néo-humanisme moderne, sans nullement faire de compromis entre l'amour du monde et l'amour de Dieu. Teilhard, en effet, ne recherche pas une « voie moyenne » mais une « voie synthétique » faite à la fois d'un esprit de détachement du monde et d'un esprit de conquête du monde. À propos de cette voie synthétique qui prend au sérieux les efforts humains sans s'arrêter aux seules réalités matérielles, de Lubac pouvait écrire que pour Teilhard : « chercher Dieu à travers tout, c'est, par définition, ne s'arrêter à rien »²⁷.

5. Redéfinir le rapport global du christianisme à l'univers, tout en présentant l'ouverture au monde comme un « affrontement » où la vérité révélée se situe dans un autre ordre que les « vérités trouvées par les hommes »²⁸. De Lubac, dans *Athéisme et sens de l'homme*, a mis en évidence comment la réflexion de Teilhard sur les rapports de l'Église et du monde, constitue une source en même temps qu'un antidote sur le sujet. Prendre les réalités du monde au sérieux ne signifie pas qu'on attende l'avènement du Règne de Dieu comme le simple produit de l'évolution ou d'un mouvement historique de libération. Le donné de la révélation vient toutefois s'inscrire à l'intérieur même des attentes humaines pour les transformer et leur donner une efficacité plus profonde, eschatologique.

À travers cette présentation de l'apologétique teilhardienne, on peut discerner la logique même du propre effort de Henri de Lubac pour renouveler le rôle de l'apologétique en théologie²⁹. Ce qu'il écrit à propos de Teilhard pourrait aussi bien

25. TEILHARD DE CHARDIN. *Le milieu divin, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, tome 4, Paris, Seuil, 1957, p. 148.

26. *ID.*, *Comment je vois*, 1948, n. 24.

27. DE LUBAC, *La pensée religieuse...*, p. 136.

28. *ID.*, *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 14-16.

29. Jean-Pierre TORRELL, « Nouveaux courants de théologie fondamentale », *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, René Latourelle et Gerald O'Collins éd., Tournai-Montréal, Desclée-Bellarmin, 1982, pp. 37-40, mentionne le retour de la visée apologétique parmi les nouveaux courants de la théologie, en soulignant que « les théologiens sérieux n'ont jamais contesté la nécessité de la tâche apologétique » dont l'ambition est d'élaborer un discours théologique valide aux yeux des non-croyants comme des chrétiens eux-mêmes. C'est le projet poursuivi par Paul Tillich dans sa Théologie

lui être attribué : « il pense que la foi de l'Église, en connexion avec le sens de l'avenir nouvellement acquis par l'homme, doit s'agrandir en quelque sorte, en développant les virtualités contenues dans le trésor vivant de la révélation »³⁰. De Lubac prend Teilhard au sérieux quand il cherche à opérer une synthèse entre le *trouvé et l'enseigné*, entre une vision du monde renouvelée par les acquis de l'homme et une foi révélée toujours à découvrir. Par des moyens différents et à partir d'un autre point de vue, c'est un semblable projet qui occupe les deux penseurs religieux. Il s'agit de rien moins que de contribuer à élaborer les conditions pour un nouvel humanisme chrétien, faisant fond sur la capacité d'un développement réel de la dogmatique chrétienne. Pour eux, les nouveaux apports de l'âge scientifique et les données les plus traditionnelles de l'héritage chrétien doivent se conjuguer pour dire la foi aujourd'hui. Tous deux n'ont qu'un seul objectif : ouvrir des chemins de dialogue pour l'Église avec la culture de l'homme moderne et scientifique. La *preuve de Dieu* qui intéresse autant Teilhard que de Lubac ne réside pas en un système logique aboutissant abstraitement à l'idée de l'existence de Dieu. Mais si cette preuve doit être cherchée et trouvée, c'est en invitant l'homme à plonger en lui-même et dans sa connaissance de l'univers pour y retrouver le principe transcendant qui, seul, peut offrir une issue à l'ordre naturel de la création.

III. LE RENOUVELLEMENT DE LA CHRISTOLOGIE AU CŒUR D'UNE THÉOLOGIE DE L'INCARNATION

Dans le programme teilhardien pour une « christologie nouvelle », le réalisme de l'Incarnation du Christ prend une dimension cosmique. Parallèlement à cette christologie cosmique, Teilhard a élaboré une conception toute personnaliste de l'univers où le progrès humain consiste en une spiritualisation progressive. Dans l'approfondissement de chacun de ces aspects, de Lubac a vu une anticipation de la tâche de l'Église et de la théologie pour aujourd'hui. Cette tâche est de montrer le Verbe incarné comme centre actif et unifiant dans la réalité de l'histoire. Autrement dit, tant pour Teilhard que pour de Lubac, l'humanité converge vers un point absolu et la rationalité du monde est liée à l'existence d'un point Oméga, subsistant par lui-même et capable de soutenir le devenir de l'univers. Or, ce point Oméga de l'évolution trouve une étonnante correspondance dans le Verbe de Dieu fait chair, Jésus-Christ ressuscité, co-extensif à l'histoire des hommes³¹. Cette correspondance entre le Christ Seigneur de l'histoire et le point Oméga de l'évolution postulé par la science amène Teilhard comme de Lubac à affirmer leur identité absolue dans l'Oméga christique.

systématique autant que celui de Teilhard de Chardin, Maurice Blondel, Henri Bouillard, Henri de Lubac et Karl Rahner. Voir aussi Claude GEFFRÉ, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1987, pp. 19-27, qui évoque l'échec de l'ancienne apologétique et parle de la nécessité d'une « démarche apologétique intégrale » dont la visée est de montrer la crédibilité humaine du christianisme.

30. DE LUBAC, *Teilhard missionnaire et apologiste*, p. 37.

31. Claude CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1964, pp. 133-138, exprime bien la pensée de Teilhard à ce sujet.

Cette manière d'unir transcendance et immanence constitue pour de Lubac l'unique moyen de redonner vigueur à la théologie³². La religion du Dieu fait homme non seulement fournit un éclairage sur le plan divin à l'endroit de l'être humain, mais elle est « l'expression totale, le paradigme parfait »³³ de ce qui constitue toute vie humaine. En Jésus-Christ et en Lui seul se laisse trouver la vérité sur l'homme et sa destinée, pourvu que puisse concrètement s'effectuer la corrélation entre l'expérience humaine et le message évangélique. Et ici encore, l'œuvre de Teilhard esquissant une « Christogénèse » donne à de Lubac l'occasion de réaffirmer que la synthèse ultime de tout le mystère de la foi se trouve dans l'Oméga christique et qu'en Lui se réalise la soudure de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel :

Que, finalement, le Christ de la révélation ne soit pas autre que l'Oméga de l'Évolution, non seulement une telle formule, comprise ainsi que le Père Teilhard l'explique, n'offre rien d'inquiétant, ni même, à vrai dire, de paradoxal, mais, à moins d'admettre quelque système intenable de *double vérité*, elle s'impose. L'Oméga de l'*Apocalypse* et celui de l'Évolution ne peuvent pas être deux cimes distinctes et rivales³⁴.

L'idée même d'un Christ évoluteur ne nourrit aucune crainte chez de Lubac. Il partage avec Teilhard la conviction que l'univers entier est en marche vers Quelqu'un, un principe unificateur qui est le Verbe de Dieu fait chair. Il croit que cette conception cosmique et évolutrice est conforme à la pensée paulinienne et à la foi de l'Église : « Ceux pour qui l'idée d'une activité cosmique du Christ *n'est pas recevable* n'ont pas étudié de près les textes de l'Apôtre, ou ils en font trop peu de cas ; ils n'ont pas envisagé non plus *le rôle cosmologique de la Sagesse* dont le Nouveau Testament a reporté les attributs sur le Christ »³⁵. Teilhard ne peut admettre que l'univers puisse être bicéphale, pas plus que de Lubac n'admet la thèse dualiste d'un ordre surnaturel totalement extrinsèque à l'ordre de la nature³⁶. Quelque surnaturelle que puisse être la récapitulation de toutes choses dans le Christ de la révélation, son opération « ne saurait s'exercer en divergence de la convergence naturelle du Monde » vers le « Centre universel cosmique, postulé par l'anthropogénèse : les deux foyers, en fin de compte, coïncident »³⁷.

Lorsque de Lubac relie Teilhard à saint Paul (Col 1,17 ; 2,10 ; 3,11) dans une même vision cosmique du Christ Tête ou Oméga, il exprime en même temps sa propre perception du Christ total, vision pleinement conforme à toute la tradition. Il regarde

32. Nicole BONNET, *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1987, montre bien que l'union de l'immanence et de la transcendance constitue chez Teilhard la clé de sa dialectique et de sa métaphysique. Il a cherché à élaborer une philosophie de l'union qui rende possible la synthèse de l'immanence et de la transcendance au niveau de la vie, au niveau de l'homme et de la société, par rapport à l'action et à la matière, par rapport au Christ et au point Oméga de l'évolution. Voir la conclusion de N. Bonnet, pp. 301-313.

33. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, pp. 42-43.

34. *Id.*, *Teilhard missionnaire et apologiste*, p. 88.

35. *Ibid.*, pp. 22-23.

36. *Id.*, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, 1946.

37. TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, tome 9, Paris, Seuil, 1965, pp. 209-210.

ce Christ total comme le foyer de rassemblement de l'humanité unique. C'est bien l'idée de fond de *Catholicisme*, l'ouvrage-programme du Père de Lubac, qui montre dans le Mystère du Christ l'unité entre la création et la rédemption, entre l'histoire universelle et l'histoire sainte. Cette vision, le Père de Lubac la retrouve partout présente chez saint Paul et chez saint Jean, puis chez les Pères grecs, comme il la retrouve également omniprésente chez Teilhard³⁸. Le « pan-christisme » de Teilhard n'a rien d'un panthéisme diffus mais il exprime plutôt, d'une manière toute paulinienne, le christianisme lui-même, qui est un mystère faisant l'unité entre l'Un et le Tout³⁹. Ce pan-christisme teilhardien traduit aussi tout à fait la pensée du Père de Lubac au sujet du rassemblement de l'humanité entière « en un seul corps, Homme nouveau dont le Rédempteur est la tête. Ce mystère de l'Homme nouveau, tel est par excellence le Mystère du Christ »⁴⁰. En d'autres termes, l'humanité créée en tant qu'unique image divine et rompue par le péché est appelée à retrouver finalement l'unité dans l'Homme nouveau. Ce nouvel homme de l'avenir est à la fois le Christ Fils de Dieu, *seul Homme parfait*, et aussi cet homme collectif, l'humanité nouvelle, que forme l'Église en constituant progressivement le Corps du Christ dans l'histoire.

Le Père de Lubac aime également souligner l'importance accordée par Teilhard de Chardin à l'idée du temps et de la durée. Claude Cuénot écrit à ce sujet que « chez Teilhard, comme dans toute la pensée contemporaine, le problème du temps est donc le problème majeur ; or la contribution essentielle de Teilhard, c'est que le temps concret (la durée) est de nature convergente »⁴¹. Dans le rapport organique établi par ce dernier entre l'évolution du cosmos et la croissance du Corps mystique, se révèle la continuité d'un même processus. L'achèvement de l'« hominisation » est une condition de la « divinisation » de l'homme, vision qui s'accorde avec la pensée la plus traditionnelle sur les rapports de la nature et du surnaturel⁴². C'est dire qu'« il y a un certain rapport, même si nous ne réussissons pas pleinement à le déterminer, de l'avenir naturel, collectif et terrestre, à la fin surnaturelle et éternelle de l'Humanité »⁴³. Chez Teilhard, l'importance que confère au plan terrestre et historique la venue de Jésus dans la chair accentue encore le réalisme avec lequel il professe la doctrine du Corps mystique. Elle lui permet d'insister avec force sur la « réalité physique » de la « fonction cosmique du Christ » et en cela, il se retrouve en accord avec la doctrine paulinienne la plus

38. DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 17-21, entend démontrer que la doctrine patristique concernant « l'intégration des êtres individuels dans la totalité concrète du cosmos » n'est pas surtout redevable aux influences d'ordre philosophique du milieu ambiant (platonisme, stoïcisme) quoique celles-ci leur fournissent un cadre d'interprétation, mais bien d'abord à saint Paul et à saint Jean. Voir en particulier ces textes johanniques et pauliniens auxquels de Lubac se réfère explicitement : Jn 10, 15-16 ; 11, 51-52 ; 15, 1ss ; 17, 21-23 ; Ep 2, 11-22 ; Col 1, 15-22 ; 3, 10-11. « Si chez saint Jean, le lien des fidèles entre eux comme avec leur Sauveur est suggéré comme un ensemble de rapports réciproques d'une intense intimité, chez saint Paul le Christ apparaît plutôt comme un milieu, une atmosphère, un monde où l'homme et Dieu, l'homme et l'homme communiquent et s'unissent » (*Ibid.*, p. 21).

39. *ID.*, *La pensée religieuse...*, pp. 215-227 ; *La prière du père Teilhard de Chardin*, pp. 45-57.

40. *ID.*, *Catholicisme*, Paris, 1938, p. 23.

41. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, p. 117.

42. DE LUBAC, *La pensée religieuse...*, pp. 149 ; 173-178.

43. *Ibid.*, p. 314.

vigoureuse⁴⁴. Si l'on admet une identité mystique entre le Christ et l'Église qui est son Corps, on doit admettre aussi, en raison du double avènement historique et eschatologique, que le « Christ cosmique » est présentement en croissance. Le Corps du Christ est en expansion dans le temps et cette réalité première autorise à parler d'une réelle croissance du Christ dans le cours de l'histoire depuis sa résurrection. Dans cette vision commune à Teilhard et de Lubac se trouvent exposés les éléments fondamentaux d'une authentique théologie de l'histoire.

Pour ceux qui s'effraient des formulations audacieuses, de Lubac croit bon d'ajouter qu'« il est clair que la croissance du Christ cosmique et son achèvement à venir n'affectent en rien, ne compromettent en aucune manière l'actualité éternelle du Verbe divin ou la réalité historique initiale du Verbe incarné »⁴⁵. L'intérêt que portent Teilhard comme de Lubac au plan historique et terrestre se fonde sur la profonde perception qu'ils ont de l'histoire et des éléments terrestres avec les yeux de la foi. Le monde matériel qui se construit leur apparaît aussi d'abord comme un monde spirituel, où l'Esprit anime l'Histoire et l'évolution de la Matière. Pour Teilhard, c'est le terme de « Noosphère » qui désigne cette couche réfléchie (humaine) de la Terre, constituant un tout spécifique, organique, distinct de la biosphère mais supporté par celle-ci. Les matériaux humains qui servent de support à la construction du monde sont une condition absolument nécessaire quoique éphémère, car « les âmes seules doivent durer » et « c'est en s'agrégeant les âmes que se constitue le Corps mystique »⁴⁶. L'évolution du monde vers sa maturation ne produira pas d'elle-même, comme naturellement, la transfiguration du cosmos. La lente montée de l'espèce humaine vers la spiritualisation, selon un mouvement marqué de progrès et de régressions, ne peut pas, par elle-même, provoquer le passage de la création dans la vie éternelle⁴⁷. Mais l'évolution du monde constitue une condition préalable à sa transfiguration, et l'Église s'offre pour servir en quelque sorte de matrice à l'élaboration de cette humanité nouvelle dans le Christ. Le passage définitif à la réalité nouvelle ne peut venir que du Christ : « aucune sorte de *convergence cosmique* ne réussirait à faire jaillir l'*étincelle parousiaque* »⁴⁸.

IV. ACCENT SUR L'ÉGLISE DU CHRIST COMME FORCE DE PERSONNALISATION ET D'UNIVERSALISATION DANS LE MONDE

Depuis les origines, la foi de l'Église reconnaît la garantie de la vocation humaine et la consécration définitive de sa grandeur dans le mystère du Dieu fait homme⁴⁹. À la base de cette doctrine capitale, fondement de l'espérance chrétienne, se trouve une vision de l'homme qui repose essentiellement sur l'anthropologie biblique. L'être humain est créé à l'« image de Dieu » et sa vocation est la « ressemblance de Dieu ».

44. ID., *La prière du père Teilhard de Chardin*, pp. 45-57.

45. ID., *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 23-24.

46. ID., *L'Éternel Féminin*, pp. 55-56.

47. ID., *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 67-72.

48. ID., *Teilhard posthume*, p. 75.

49. ID., *Le drame de l'humanisme athée*, p. 18.

Pour de Lubac, cette conception de l'homme, constante dans la pensée chrétienne, présente le seul humanisme intégral, c'est-à-dire apte à respecter le désir universel de Dieu dont témoigne l'ensemble du fait religieux. En effet, écrit-il, « désir de voir Dieu, désir d'union à Dieu, désir d'être Dieu : tous ces termes, ou d'autres analogues, se rencontrent en dehors du christianisme, et indépendamment de lui »⁵⁰.

Le véritable humanisme se résume dans l'effort permanent de l'intelligence qui cherche le principe d'unité du genre humain et ce qui peut mener tout le cosmos à sa fin. Teilhard de Chardin s'est engagé dans cette recherche d'un humanisme complet, respectant le désir de l'homme de parvenir à la ressemblance de Dieu. Et il a trouvé que le Christ, personnel et cosmique, se situe au point de rencontre de toutes les dimensions de l'humanité. Puisque le Fils de Dieu est venu dans la chair, selon les Écritures, pour rassembler l'humanité dispersée et sauver ce qui était perdu (Lc 13, 34; Mt 9,13; Mc 2,17; Jn 3,17; 12,47), l'Église qui continue sa présence dans le monde est appelée à devenir le lieu du rassemblement universel. Pour cela, elle doit accueillir en elle toutes les diversités humaines et c'est ainsi seulement qu'elle devient pleinement catholique. Par la constitution progressive de ce corps de l'humanité totale dans l'histoire, se réalise la plénitude du Christ. Dans et par son Église, Jésus Seigneur et Christ s'assimile donc l'humanité entière. Cette vision patristique fondamentale, d'abord et avant tout néo-testamentaire et particulièrement paulinienne, le Père de Lubac la reçoit comme une constante de la tradition vivante. Sous une présentation renouvelée, il la retrouve aussi dans l'œuvre de Teilhard, si préoccupé par la question du rapport de l'univers au Christ.

Comme Teilhard, qui voit dans l'Église du Christ « le centre, le noyau, l'axe » par lequel passe le devenir et l'achèvement de l'homme, de Lubac ne cherche pas ailleurs que dans l'Église historiquement fondée sur les Apôtres l'axe autour duquel peut se constituer l'humanité nouvelle⁵¹. Il note aussi chez Teilhard une foi centrée sur l'Eucharistie au cœur de l'Église, parce que celui-ci pouvait y contempler « et le prolongement de l'Incarnation du Verbe et la promesse de la transfiguration du monde »⁵². Sous les espèces eucharistiques, dans la vision teilhardienne, c'est l'humanité entière et tout le cosmos qui se trouvent consacrés dans l'espérance d'une transfiguration définitive. Une telle compréhension de l'Eucharistie dans l'Église déborde infiniment les cadres de l'union individuelle au Christ. Elle dépasse l'idée d'un sacrement destiné à l'Église pour elle-même. Elle fait éclater les dimensions actuellement visibles de cette Église en faisant entrevoir une réalité plus large et définitive, la véritable Église, l'humanité nouvelle dans le Christ.

L'Église du Christ apparaît ainsi dans le monde, non pas surtout comme une institution religieuse prolongeant le fondateur et son enseignement, mais comme un milieu personnel favorable à l'union. Elle est le milieu qui favorise la communion de l'homme avec Dieu et de l'homme avec l'homme. Elle se caractérise alors d'une triple

50. ID., *Le mystère du surnaturel*, Paris, 1965, p. 273.

51. ID., *L'Éternel Féminin*, pp. 309-319.

52. ID., *La pensée religieuse...*, p. 88.

manière : comme une grande force d'amorisation et de personnalisation, comme le milieu de l'agrégation personnelle au Christ et comme l'axe central du fait religieux universel :

1. *L'Église comme force d'amorisation et de personnalisation*

L'Église doit apparaître, ainsi que le pense Teilhard de Chardin rejoignant l'intuition fondamentale du Père de Lubac dans *Catholicisme*, comme la seule communauté de pensée et de vie pouvant « donner un sens total à l'Univers en voie de découverte autour de nous »⁵³. C'est en étant une force d'« amorisation » que l'Église peut accomplir efficacement son œuvre de personnalisation. Ainsi, Teilhard « discerne, dans notre histoire, l'apport irremplaçable de l'Évangile. Et c'est en réaliste encore qu'il indique dans un amour de Dieu, venant de Dieu, la seule Énergie capable de produire dans l'homme un amour concret de l'homme, effectivement universel et salutaire »⁵⁴. Teilhard avait bien diagnostiqué, selon de Lubac, le mal du monde de notre temps quand il constatait la croissance d'un vaste phénomène de dépersonnalisation qui accompagne le développement des sciences et la complexité croissante de l'organisation sociale :

Nous sommes entrés dans une phase active et accélérée de recherche scientifique et d'organisation sociale. L'une et l'autre sont facteurs de progrès. En elles-mêmes, elles ne sont donc point à redouter. Teilhard engage au contraire le chrétien à y concourir de toute sa ferveur. Il le charge même de la responsabilité de les faire aboutir. Car l'Évolution du monde, sous cette double forme qu'elle revêt actuellement, serait doublement redoutable si l'amour personnel en devait être banni. Culte de la science et culte de la société, tels que la pratique s'en dessine aujourd'hui dans une part importante de l'humanité, nous mèneraient finalement à une situation sans espoir⁵⁵.

Dans un monde où la massification de l'espèce humaine accentue l'isolement de l'individu au lieu de rapprocher les hommes entre eux, l'Église peut apparaître comme un milieu particulièrement favorable à la relation interpersonnelle. Elle est appelée à exercer pleinement sa force d'amorisation et de personnalisation en devenant davantage ce qu'elle est : la communauté de Jésus-Christ, milieu de communion intime et universelle.

2. *L'Église comme milieu de l'agrégation personnelle au Christ*

La mission de l'Église, qui est celle du Christ, consiste bien à révéler la personne humaine à elle-même, mais en lui donnant accès à l'achèvement parfait. En lui révélant un Dieu qui vient combler le vœu profond de sa nature, l'homme n'est pas invité à rester ce qu'il est. Il n'est pas appelé à seulement nommer ce qui serait déjà là,

53. *Ibid.*, p. 336.

54. *ID.*, *L'Éternel Féminin*, p. 150.

55. *ID.*, « L'apport de Teilhard à la connaissance de Dieu », *Teilhard de Chardin*, M. BARTHÉLÉMY-MADAULE éd., Paris, Hachette, 1969, p. 204.

mais à s'ouvrir à Celui qui l'appelle à sortir de lui-même pour apprendre ce qu'il doit devenir. L'œuvre teilhardienne a permis au Père de Lubac d'exprimer sa pensée à ce sujet. Si le Corps du Christ en son état dernier doit correspondre à l'humanité totale, cette incorporation universelle ne se fait pas de manière totalement diffuse et anonyme, sans que l'individu n'y prenne part consciemment. Cette montée de l'humanité s'opère dans l'histoire au cours des âges selon un processus d'« agrégation » et de corrélatrice « ségrégation » qui exprime l'idée d'une option réelle⁵⁶. Le Père Teilhard a montré un optimisme certain face au progrès spirituel de l'humanité entière. Toujours cependant, il a maintenu la nécessité d'une option personnelle réelle exprimée chez lui par la doctrine de la « ségrégation christique » :

C'est grâce à elle encore qu'il lui est possible de distinguer nettement les deux vérités, connexes mais bien différentes, que plus d'un théologien, de nos jours, peine à ne pas confondre : d'une part, l'assomption de toute la nature humaine par le Verbe de Dieu fait chair, d'où résulte un rapport essentiel et inaliénable de tout homme au Christ, et d'autre part la constitution du Corps mystique du Christ, dont tout homme n'est pas membre par le seul fait qu'il est homme⁵⁷.

L'idée de « ségrégation » est empruntée par Teilhard au vocabulaire paulinien de « mise à part » pour désigner la vocation chrétienne (Rm 1,1 ; Ga 1,15-16). Elle exprime que la manifestation de l'Église dans le monde comme réalité distincte est nécessaire en vue de l'« agrégation » au Christ de ceux à qui l'Évangile est annoncé et par qui il est reçu. Cette problématique de l'accès universel au salut que la théologie classique a nommé le « problème du salut des non-croyants » peut donc trouver une solution dans un sens qui soit pleinement synthétique. L'interprétation retenue par Teilhard et de Lubac exprime une continuité entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Tout être, qui est créé à l'image de Dieu par une décision divine, ne peut être étranger à la vie divine. L'intervention divine en vue d'une nouvelle création dans l'acte de Jésus-Christ atteint également tout être créé. Mais la collaboration humaine au salut implique une option personnelle. Le salut en Jésus-Christ est accessible de bien des manières, mais il est possible d'y croire seulement s'il est manifesté et si l'Église en est le signe. Ceci implique une responsabilité missionnaire ou apostolique de la part des membres de l'Église et une option à faire pour ceux à qui est annoncé le salut en Jésus-Christ. Mais cette considération sauvegarde entièrement le fait que l'action salvatrice du Christ rejoint fondamentalement tous les hommes et que la rédemption opère de bien d'autres manières que par la seule action visible de l'Église. La diversité du fait religieux illustre la variété de ces voies, plus ou moins parfaites, à travers lesquelles se réalise la rencontre de l'homme avec le Dieu véritable.

56. *Id.*, *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 51-52 ; 103-105.

57. *Ibid.*, p. 105. Voir aussi *Id.*, « À propos du Courrier des lecteurs, sur l'article de H. Schlier », *Axes* III/3 (1971), pp. 43-44 : « Si le baptême n'était qu'une sorte de geste formel ou d'expression symbolique, ou si l'Évangile que les Apôtres ont reçu mission de prêcher à toute créature n'était que la déclaration de ce qui existait déjà partout secrètement, ou si l'Église n'avait point de figure distincte et de réalité interne spécifique au milieu du monde, on parlerait bien indûment de décision divine et d'intervention divine dans l'histoire humaine ; rien de "décisif", en réalité, ne se serait passé, lors de la venue de Jésus-Christ ; et c'est alors que le non-chrétien, comme le chrétien lui-même, serait privé de salut. Sans doute le baptisé ne serait point vraiment "mis à part" ; mais baptisés et non-baptisés demeureraient côte à côte, dans une même indigence, une même impuissance ».

3. *L'Église comme axe central du fait religieux universel*

Toute religion veut permettre l'union de l'homme à Dieu, mais la naissance du christianisme dans l'histoire religieuse de l'humanité apparaît comme un fait distinctif. Avant d'être un système ou un organisme religieux, le christianisme se trouve tout contenu dans l'acte de foi d'un croyant. Il apporte essentiellement une nouvelle idée de Dieu, de l'homme et des rapports de l'homme avec Dieu. De Lubac nous montre Teilhard traduire ce fait en considérant le christianisme comme le cœur religieux de l'humanité. Dans le faisceau des religions du monde, le fait chrétien n'est pas tout autre mais se révèle capable d'assumer la variété des voies spirituelles. Pour désigner l'Église comme axe central de convergence universelle, Teilhard aime utiliser l'image du phylum, empruntée à sa discipline, la paléontologie. Dans le *Phénomène humain*, il décrit le *phylum* comme un « faisceau vivant » ayant « un pouvoir et une loi particulière de développement autonome »⁵⁸. Le développement du mouvement chrétien à partir de l'avènement du Verbe de Dieu dans l'histoire humaine présente pour lui les caractéristiques d'un phylum. Cette réalité vivante en développement dans le monde, le christianisme, nécessite un axe qui est l'Église : « C'est autour d'elle [l'Église du Christ], en cédant à son attraction, que doit se rassembler, pour vivre et être sublimé par elle, tout ce qu'a produit de meilleur l'effort religieux de l'humanité »⁵⁹. Teilhard reconnaît un sens à l'histoire religieuse de l'humanité comme il a reconnu un sens à l'évolution cosmique : « Cette histoire est une, elle tend à une fin, elle doit se dérouler autour d'un axe privilégié [...] Cet axe, c'est l'Église que le Christ a fondée, et dans laquelle il continue de vivre »⁶⁰.

V. CONSTRUIRE UNE « THÉOLOGIE DU TOUT »

Le Père Teilhard et le Père de Lubac ont reconnu mutuellement à travers leurs œuvres respectives qu'ils poursuivaient un semblable projet : renouveler la pensée chrétienne et proposer les éléments en vue d'une nouvelle synthèse théologique. Même s'ils ont évoqué la perspective de construire une « nouvelle Somme théologique » pour l'âge scientifique, ce n'est pas la tâche prioritaire qu'ils ont retenue pour eux-mêmes. Teilhard s'en remettait aux spécialistes de la théologie à qui il pouvait fournir des éléments de la construction. De Lubac pour sa part a souvent expliqué que son effort a consisté fondamentalement à mieux faire connaître la grande tradition chrétienne : « mon ambition a toujours été — et le demeure encore aujourd'hui — d'offrir du matériel à ceux qui disposent des moyens pour faire œuvre constructive et pour élaborer les synthèses nouvelles requises par les changements de notre univers »⁶¹.

58. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain, Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, tome I, Paris, Seuil, 1955, pp. 121-123.

59. DE LUBAC, *L'Éternel Féminin, suivi de Teilhard et notre temps* (1968), p. 312. Voir aussi *ID.*, *Teilhard missionnaire et apologiste*, pp. 49-51.

60. *Ibid.*, pp. 309-310.

61. *ID.*, *Mistica e mistero cristiano, Opera omnia*. Vol. 6, Milan, Jaca Book, 1979, p. X.

L'idée d'élaborer une nouvelle synthèse théologique traduit plutôt chez les deux hommes une intention fondamentale qui marque leur recherche : faire une « théologie du Tout »⁶². Cette intention exprime chez eux une manière de faire la théologie, selon un mode de pensée synthétisante, englobant toutes les dimensions de l'être, de la physique à la mystique, et toute centrée sur le Mystère révélé. Hans Urs von Balthasar, l'un des théologiens qui, en notre siècle, s'est engagé dans la construction d'une telle synthèse, a souligné le « caractère organique » de l'œuvre du Père de Lubac. Devant la quarantaine de volumes publiés par ce dernier, avec leurs quelque dix mille pages et leur centaine de milliers de références, Balthasar avoue qu'« on imaginerait difficilement une telle diversité de thèmes ; le regard du chercheur semble parcourir sans peine l'ensemble de la théologie et même de l'histoire de la pensée » mais « l'enchevêtrement de cette végétation s'ordonne en un tout organique »⁶³. Chez de Lubac, en effet, les thèmes apparemment les plus éloignés trouvent leur unité dans une vue synthétique de l'univers au centre duquel se trouve le mystère du Verbe incarné. Ce caractère organique de la pensée, nous le retrouvons aussi chez Teilhard. Poète, philosophe, mystique, géologue, paléontologiste, physicien, Teilhard a été tout cela en faisant aussi de la théologie. « Seul en notre temps, [il] appartient à la catégorie de la synthèse des sciences, il ouvre la grande catégorie de demain. C'est une connaissance du monde qui exige la croissance dans tous les modes du connaître, qui s'étend de son origine à sa fin, part de la physique pour aboutir à la théologie mystique, car il est temps d'écrire l'histoire universelle du monde et Teilhard, jusqu'ici, est le seul à l'avoir entrepris », affirme ce connaisseur de l'œuvre teilhardienne qu'est Claude Cuénot⁶⁴.

Ce que Teilhard et de Lubac nous démontrent, à l'instar de la pensée paulinienne, c'est que tout appartient au christianisme. Parce qu'il s'appuie sur la révélation de Celui vers qui tout converge, le christianisme doit s'ouvrir pour accueillir toute la diversité de l'effort intellectuel, scientifique et spirituel de l'humanité. La théologie chrétienne doit s'efforcer de devenir une théologie du Tout, concernée par la totalité du réel, sinon elle se condamne à demeurer une science morcelée et distanciée de son objet. Le mystère chrétien ne peut être approché que d'une manière totalisante et non pas comme un vaste ensemble de propositions doctrinales ou de disciplines théologiques séparées. Lorsque le mystère chrétien surgit dans le monde, il apparaît d'abord comme un Tout, résumé dans le fait du Christ et totalement contenu dans le « *Mysterium crucis* »⁶⁵. L'événement christique est le fait unique dans la lumière duquel tout doit être situé : le sens de l'histoire, la destinée de l'homme et l'avenir de la terre.

Cette prise de conscience indique une voie à la théologie en tant que domaine de la connaissance humaine qui prétend à un statut scientifique en s'appuyant sur un donné

62. Cette expression serait plutôt lubacienne que teilhardienne. Alors que de Lubac parle du Tout, du Mystère total, Teilhard parle davantage de l'Union. Mais tous deux insistent sur la synthèse, dont l'idée se trouve aussi bien rendue par la notion d'unité que par celle de totalité.

63. HANS URS VON BALTHASAR et Georges CHANTRAINE, *Le cardinal Henri de Lubac. L'homme et son œuvre*, Paris, 1983, pp. 57-58.

64. CUÉNOT, *Ce que Teilhard a vraiment dit*, Paris, Stock, 1972, pp. 176-177.

65. DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 146-149 ; *Histoire et Esprit*, pp. 86-91 ; *Exégèse médiévale*, Vol. 1, Paris, Aubier, 1961, pp. 323-328.

absolu : la révélation divine. Cette voie réside dans une approche totalisante du mystère de Dieu, de l'homme et de l'univers. Une telle approche synthétisante rend possible un discours tenant compte de la réalité humaine globale dont les sciences ont montré toute la complexité. La théologie, en se rationalisant et en suivant le mouvement de spécialisation des sciences, a donné lieu à une multiplication de disciplines et de matières. Le morcellement actuel de la théologie entre une dogmatique, partagée en diverses sous-disciplines, une science exégétique constituée de manière autonome par l'apport des sciences du langage, des sciences historiques de la religion, une théologie morale et spirituelle, des sciences humaines de la religion et une théologie pratique ou pastorale, a permis à plusieurs disciplines issues de la théologie d'acquérir un statut autonome et de prétendre légitimement à la scientificité. Toutefois, en procédant à la dissection du réel, les disciplines théologiques décomposent les éléments constitutifs du mystère chrétien. Leur analyse particulière, selon leur méthode propre, découvre les lois du discours chrétien et le fonctionnement de l'expérience religieuse. Mais s'il ne se produit pas un mouvement synthétisant de l'esprit, ces disciplines ne livrent que des éléments partiels, appauvris, de la réalité totale.

Il ne s'agit pas, pourtant, de revenir à une théologie dotée d'un discours unique, exprimant une « systématisation conceptuelle parfaite ». L'effort de pensée synthétisante de Teilhard et de Lubac renvoie plutôt à l'union d'une pluralité de langages (scientifique, philosophique, poétique, mystique) sur Dieu et sur l'homme afin de rendre compte de tout le réel. Le caractère absolument original du discours théologique dans le champ des sciences et à l'Université « tient à la nature même de son objet, un Dieu qui n'est pas une région de l'étant, et au fait qu'il parle de l'homme dans sa plus grande généralité »⁶⁶. En raison même de son objet, à la fois unique (la révélation divine) et multiple (révélation sur Dieu, sur l'homme, sur l'histoire, sur l'univers), son rôle irremplaçable peut consister à créer un espace de dialogue critique entre les divers langages exprimant le savoir de l'homme au sujet de l'homme et de son avenir. En instaurant ce dialogue dans son propre discours, la théologie favorise l'élaboration (toujours à reprendre) d'une synthèse de toutes les sciences dont la méthode et l'objet ne poursuivent qu'un savoir limité sur l'être et sur les êtres. Jamais plus dans l'histoire de la pensée, sans doute, il ne sera possible d'effectuer une synthèse du savoir humain à l'image des sommes médiévales. Mais devant le morcellement de la connaissance, l'importance d'un mouvement synthétique de la pensée demeure. La théologie se présente comme le domaine du savoir le plus apte à exercer ce mouvement de l'esprit capable d'unir les sciences qui s'interrogent sur l'homme individuel et collectif, son progrès intégral (matériel et spirituel) et l'avenir du cosmos. De plus, en s'intéressant à toutes les régions de l'existant, l'on parviendrait peut-être mieux à unir le discours et la praxis, la pensée et l'action, puisque le savoir spéculatif se frotterait davantage au savoir d'expérience. Chez Teilhard, l'action est valorisée parce qu'elle contribue à l'édification du Corps mystique universel et prépare concrètement le passage de l'humanité dans son état définitif. Non seulement la pensée chrétienne est liée à l'action, à la praxis, mais elle ne peut déployer son énergie créatrice que dans l'action où elle se révèle.

66. GEFRE, *Un nouvel âge de la théologie*, p. 47.

VI. CONCLUSION : LE SERVICE DE LA THÉOLOGIE

« Que la théologie soit considérée comme une science ou non », écrit Jean-François Malherbe, « ne change finalement rien à sa vocation d'être une puissance d'éclairement de la foi dans les différents contextes de la vie humaine et en particulier dans le contexte de la société scientifico-technologique »⁶⁷. D'autre part, la théologie peut prétendre à un discours scientifique dans la mesure où elle poursuit de façon méthodique la connaissance systématique de son objet et critique continuellement ses interprétations de la réalité objectivée. Pour leur part, Teilhard et de Lubac n'ont pas tant cherché à résoudre la question de la scientificité de la théologie qu'à travailler scientifiquement à renouveler le discours théologique. Leur intention manifeste n'a pas été de *sauver* la théologie, mais de dévoiler aux hommes et aux femmes de l'âge scientifique l'actualité et la nouveauté de l'événement du salut. Pour eux, la théologie a un service à rendre, au plan de la connaissance comme au plan de l'être et de l'action : mettre en lumière la continuité entre la réalité anthropocosmique et la création divine et proposer la radicale nouveauté du salut en Jésus-Christ pour que soit achevée l'œuvre créatrice.

Teilhard, en sa qualité de religieux et d'homme de science, se situait à un carrefour privilégié pour sentir la double attraction des forces divines et des forces de l'univers. La partie théologique de son œuvre a répondu au besoin puissamment ressenti chez lui de concilier les données scientifiques sur l'univers avec les données de la révélation divine. Il a ébauché un système qu'il a voulu solidement lié, dans lequel tout ce qui touche le divin ne soit pas en rupture avec le monde physique. En cela, il a rejoint l'effort du Père de Lubac pour unir le plan de l'être (création) et celui de la grâce (rédemption), pour approcher le mystère chrétien à l'intérieur d'une vision globale de l'homme et de l'univers. Il est certain qu'une large part de leurs œuvres respectives correspond à une étape historique de la théologie. Ils font partie du petit nombre d'esprits clairvoyants de la première moitié du vingtième siècle qui ont refusé que l'athéisme scientifique, à cause d'une théologie sclérosée, relègue la foi chrétienne aux oubliettes de l'histoire de la pensée. Aujourd'hui, le défi posé par l'incroyance et la sécularisation ne revêt peut-être plus le caractère dramatique ressenti il y a quelques décennies par Teilhard et de Lubac. Mais l'originalité de leur effort, demeuré en ébauche, invite à poursuivre le renouvellement de la théologie afin qu'elle rende son service particulier et original aux hommes et aux femmes de la société scientifique et technologique.

67. Jean-François MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Seuil, 1985, p. 234.